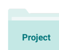
Dialectica ruşine–vină în procesul civilizării



Bogdan Popoveniuc
Stefan cel Mare University of Suceava





ACADEMIA ROMÂNĂ,

FILIALA IAŞI

Institutul de Cercetări Economice şi Sociale

„Gh. Zane”

Symposion

Revistă de Ştiinţe Socio–Umane

Tomul VIII, Numărul 2 (16), 2010



Symposion

ISSN-1584-174X
E-mail: symposion2004@yahoo.com
http://www.ices.ro
Adresa: Str. Teodor Codrescu, nr. 2, 700481, Iaşi
Tel: 0332 106 507

Acest număr apare sub egida Editurii Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti, Tel. 40213188146, 40213188106, Fax: 40213182444, E-mail: edacad@ear.ro, Adresă web: www.ear.ro şi cu sprijinul Editurii „Terra Nostra", Iaşi.

CUPRINS

Istoria filosofiei româneşti

Alexandru SURDU, Cantemir şi logica istoriei.. 275
Bogdan CREŢU, Cunoaştere onirică în *Istoria ieroglifică*................................... 279
Ionuţ ISAC, Filosofia blagiană între tradiţie şi modernitate. Coordonate ale elaborării şi presupoziţii ale receptării... 292

Rostirea filosofică românească

Alexandru SURDU, Bucuriile simple şi cele şapte păcate..............................….. 310
Teodor DIMA, Empatia – un procedeu integrant de interpretare în *Logica lui Hermes*…... 317
Mihai POPA, Noica sur le rapport culture–nature dans la philosophie roumaine…... 327

Istoria filosofiei universale

Ionuţ–Alexandru BÂRLIBA, The Critique of Poetry in *The Republic*................ 337
Cristinel UNGUREANU, Pragmatismul din gândirea celui de-al doilea Wittgenstein.. 347
Cristina CIOARĂ, Experienţa estetică într-o lume dezvrăjită............................. 368
Luminiţa ADĂMUŢ, Cum a vrut Cicero să civilizeze Roma............................... 372
Vasile Vlad ANDREICA, Malcolm's Reformulation of the Ontological Argument.. 379
Bogdan BAGHIU, Paralelisme asupra conceptului de Logos în filosofia arabă şi în cea iudaică din perioada Evului Mediu... 388

Psihopedagogie şi comunicare

Ana GUGIUMAN, Pedagogia competenţelor – Modelul european al educaţiei... 392
Marinela RUSU, Trăsături ale personalităţii într-o societate dinamică................ 421
Aurora HRIŢULEAC, Consilierea psihotanatologică. Modele teoretice.............. 432
Felicia CEAUŞU, Cogniţia socială sau cum gândim despre lumea în care trăim.. 441
Silvia POPESCU, Eficientizarea comunicării prin analiza tranzacţională............ 448
Georgiana CORCACI, Manipularea prin publicitate şi mass-media. Manipularea prin publicitate electorală... 456
Elena CALISTRU, Limbajul nonverbal în procesul didactic................................ 471

Epistemologie socială şi politică

Ionuţ ISAC, Relaţia dintre ştiinţele juridice şi filosofie în concepţia lui Simion Bărnuţiu – profesor la Iaşi.. 476
Alexandru SAVA, Fluctuaţii în evoluţia conştiinţei juridice................................ 488
Bogdan POPOVENIUC, Dialectica ruşine – vină în procesul civilizării................ 500
Mihaela-Cătălina TĂRCĂOANU, Lingvistica – ştiinţă a culturii. Principii epistemologice... 519
Marian ȚĂRANU, Categoriile geopolitice şi sistemul de relaţii uinternaţionale.. 533
Cristina Emanuela DASCĂLU, The Ontology of the Hyphenated Being in Exile: Ambivalence, Double Bind and Constant Shuttling.................................... 547
Bogdan ȘTEFANACHI, Economic și politic din perspectiva libertății individuale... 571
Vasile PLEŞCA, O privire din perspectivă epistemică asupra drepturilor............. 577
Vlad-Ionuț TĂTARU, Miza epistemologică și axiologică a influenței funcțiilor de bază ale conceptului... 583

Eseuri transoceanice

George FOCA-RODI, Biserica *versus* Christos.. 592

Opinii despre cărţi

Nicolae Popa, *Filosofia dreptului*…... 608

DIALECTICA RUŞINE – VINĂ ÎN PROCESUL CIVILIZĂRII[1]

Bogdan POPOVENIUC*

ABSTRACT: The present article brings together the work of Norbert Elias, Hans-Peter Waldhoff and of some of their followers, on the modern process of civilizing emotions, respectively the contemporary informalization of former formal self-constraints. I sought to reveal the subtle dialectic between shame and guilt involved both in the process of building the modern self and in the present phase of increasing permeability of unconscious content for the self. Also, I tried to highlight the transformations undergone by contemporary individual psychic structure. Quandaries about the difficulties which underlie any comparative cultural analyze are considered as well.

KEYWORDS: civilization process, shame, guilt, cultural analyze

Una dintre lipsurile omului contemporan, atât de avansat în cunoaşterea naturii şi a legilor universului, a mecanismelor fiziologice, a legităţilor economice şi comportamentale o constituie, în viziunea mea, necunoaşterea propriei istorii. Şi nu este vorba de istoria faptică, şi aceasta atât de denaturat interpretată pentru a fi pusă în acord cu imaginea pe care el o are despre sine, ci despre istoria propriei sale conştiinţe. Din nou, nu este vorba nici de autodezvoltarea fizio-anatomică a creierului, ci de aceea a structurilor şi organizării vieţii sale psihice. Într-un cuvânt, subiectul acestui articol îl constituie istoria civilizării omului modern. Nereflectând asupra a ceea ce este el şi cum a ajuns să fie ceea ce este, omul consideră că aşa a fost dintotdeauna. Mărturie stau multele producţii media, filme, documentare, cu referenţi ştiinţifici, chiar, care lasă impresia că omul antichităţii şi omul evului mediu au fost la fel ca cel modern; că oamenii din diverse timpuri şi diverse culturi au avut aceleaşi aspiraţii, aceleaşi idealuri sociale şi politice, aceeaşi viziune asupra lumii (viziune care era doar mai puţin avansată ştiinţific şi nicidecum complet diferită). Naiv se crede că forma

[1] **NOTĂ**: Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Societatea bazată pe cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective”, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

* Bogdan Popoveniuc PhD, este bursier post-doctoral, Proiect POSDRU | ID 56815 „Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective”, Academia Română, Filiala Iaşi.

actuală de conviețuire a miliardelor de oameni în marile aglomerări urbane, în condițiile unor regimuri democratice ar fi fost posibilă în toate timpurile. Acest lucru nu a fost, însă, posibil înainte de transformarea psihismului ființelor umane care o compun. O viață supusă capriciilor naturii şi agresivității celorlalți nu este în măsură să cadreze cu o organizare socială de forma pe care o vedem azi, o societate în care indivizii trebuie să prezinte un control extrem de complex al conduitei. Pentru omul începutului societăților istorice era decisiv să îşi utilizeze, desfăşoare şi etaleze întreaga sa forță pulsională, la fel cum ulterior controlul reacțiilor emoționale, manifestările echilibrate şi disimulările vor fi vitale pentru supraviețuirea socială. Din perspectiva noastră de indivizi care ne-am născut şi trăim într-o societate pacificată în care statul oferă protecție şi siguranță nouă şi averilor noastre, cu moravuri şi obiceiuri pacificate, ne vine extrem de greu, dacă nu imposibil, să ne imaginăm o asemenea societate originară. Aceasta, deoarece suntem deja extrem de avansați în civilizație pentru a mai putea simți prin sistemul psihic original. De-a lungul dezvoltării culturii umane, organizarea socială şi cea cerebrală s-au potențat reciproc iar, o dată cu complexificarea şi reglarea cerebrală, sistemul afectiv a suferit şi el transformări semnificative. Structura socială şi structura psihică se află într-o relație de interdependență. Raționalizarea însăşi implică deja o fundamentare într-un comportament organizat, la fel cum procesul civilizării pe termen lung e declanşat de reglementarea tuturor reacțiilor emoționale pe termen scurt, ea însăşi implicând un proces anterior de „acomodare socială". Nu a existat un plan, un ideal sau un model conceput de indivizi şi care să fi fost constant implantat indivizilor de-a lungul generațiilor. Civilizarea şi raționalizarea pur şi simplu s-au dezvoltat. Aceasta nu înseamnă însă că această transformare ar fi fost astructurală sau haotică. Mecanismul poate fi parțial elucidat, dacă ținem cont de faptul că acțiunile şi relațiile de la nivelul microstructurii determină în cele din urmă apariția şi existența unor funcții şi structuri diferite la nivelul macrostructurii. Suma relațiilor inter-individuale poate genera o structură de relaționare mult mai puternică şi mai limitativă decât ar sta în puterea şi voința indivizilor care o compun să o realizeze voluntar vreodată. Această idee se opune concepției comune, extrem de răspândite în sociologie, potrivit căreia formele de conviețuire şi instituțiile sociale pot fi explicate *la origine* prin funcționalitatea lor *pentru oamenii* aflați în respectivele relații de interdependență. Nu oamenii au fost cei care au decis la un moment dat că această sau altă formă instituțională este potrivită ci conjuncția interrelațiilor, a scopurilor şi a mediului a fost cea care a dus la această structură de echilibru. Putem realiza aceasta conştientizând faptul că individul nu are posibilitatea să îşi aleagă forma instituțională în care se naşte, el poate doar să îşi exprime acceptul de a conviețui într-o anume formă, în cea mai mare parte prestabilită, cu semenii săi. Într-o societate complexă, precum e cea modernă, nici măcar nu există posibilitatea retragerii: hippies, artiştii ori scriitorii, aventurierii ori vagabonzii, fugarii fiind ei înşişi produsul acestei orânduiri. Acest nou nivel de realitate, sociologicul, este în mare parte autonom față de natură,

cultură sau indivizi. „Legitatea imanentă a configurațiilor sociale nu este identică nici cu legitatea «spiritului», a gândirii şi plăsmuirii individuale, nici cu legitatea a ceea ce numim «natură», chiar dacă aceste dimensiuni variate ale realității sunt indisolubil legate din punct de vedere funcțional." (Elias, II, p. 212)

Un factor important în această modificare a structurării psihicului omului modern a constituit-o permanenta intensificare a diferențierii funcțiilor sociale. „Din cele mai vechi timpuri ale istoriei occidentale şi până în prezent, funcțiile sociale se diferențiază tot mai mult sub puternica presiune concurențială. Cu cât se diferențiază mai mult, cu atât mai mare devine numărul de funcții şi, în felul acesta, şi al oamenilor de care depinde în mod constant individul în toate acțiunile sale, de la cele mai simple şi cotidiene la cele mai complexe şi rare. Conduita a tot mai mulți oameni trebuie să se acorde reciproc, întrețeserea acțiunilor să se structureze mai precis şi ordonat, pentru ca acțiunile individuale să îşi poată realiza funcția socială. Individul este obligat să îşi reglementeze comportamentul în mod tot mai diferențiat, tot mai uniform şi mai stabil." (Elias, II, p. 213) Viața în societățile moderne, deşi nu ni se mai pare atât de evident, implică o autosupraveghere constantă, un autocontrol diferențiat la maximum al conduitei, calități nu doar ineficiente dar chiar contraindicate în cazul unei societăți mai puțin reglementate, pacificate, caz în care vigilența, viteza de reacție sunt decisive pentru supraviețuirea fizică.

O dată cu creşterea puterii sociale are loc şi creşterea obişnuinței de a gândi previzional pe termen lung, constrângerile exterioare ce acționează asupra indivizilor se transformă din ce în ce mai mult în autoconstrângeri, o dată cu apariția tensiunii orizontale dintre un Supraeu – cu rol de autocontrol – în formare şi energiile pornirilor instinctuale ce trebuie transformate, reglementate sau sublimate odată ce nu mai pot fi manifestate liber, oricând şi oricum. Un alt factor cheie în cadrul acestei transformări îl constituie esența socială a omului. Spre deosebire de alte ființe, omul este funciar o ființă socială. De aici, parte din nevoile sale specifice: afecțiune, recunoaştere sau apartenență la grup. Datorită acestui set de nevoi sociale, prezente numai în cadrul unei *societăți a conştiințelor* în curs de individualizare şi autonomizare din ce în ce mai accentuată, în condițiile unei societăți din ce în ce mai centralizate în cadrul căreia poziția elitelor este dependentă de autoconstrângerile impuse asupra comportamentului, are loc o interiorizare a acestei temeri de pierdere a situației privilegiate, permanentul control şi supraveghere a celorlalți transformându-se treptat în teamă interioară. „Efortul şi previziunea pe termen lung, necesare aici pentru a menține poziția elevată a stratului superior, sunt astfel exprimate în interiorul societății prin forța supravegherii sociale, pe care o exercită membrii săi unul asupra celuilalt. Teama care provine de pe urma situării întregii grupări, de pe urma luptei pentru menținerea poziției elevate mai mult sau mai puțin amenințate, acționează astfel nemijlocit ca forță propulsoare în vederea menținerii codului de conduită, în vederea educării acelui supraeu în fiecare dintre indivizi; se transpune în teamă individuală, în frica individului față de degradarea personală sau chiar față de

diminuarea prestigiului în propria sa societate. Această teamă, educată ca autoconstrângere faţă de diminuarea prestigiului propriu în ochii celorlalţi, poate să îmbrace forma de pudicitate sau de simţ al onoarei, care asigură permanenta habitualizare a conduitei diferenţiate şi a reglementării severe a instinctelor individului." (Elias, II, p. 233)

Sub presiunea supra-populării apare centralizarea şi concentrarea puterii şi a economiei, a maselor de oameni, în paralel cu diferenţierea claselor de conducători şi conduşi, proces la fel de natural ca cel al sciziunii dintre producţie şi consum, la nivelul economiei. Ca manifestare socială concretă asistăm la apariţia curţilor. Apariţia monopolurilor la nivelul societăţii generează, din raţiuni economice: interrelaţionarea monetară, creşterea ponderii producţiei manufacturiere în dauna celei agricole, astfel că veniturile obţinute de pe domenii nu mai pot asigura susţinerea materială a demnităţii şi prestigiului necesar pentru poziţia sa aristocrată, ceea ce determină extincţia instituţiei războinicului liber. Apare astfel centralizatorul, intermediarul între forţa politică, războinică şi cea economică monetară, regele. Din aceleaşi motive economice, de subzistenţă, şi sociale, de prestigiu, acestea se vor răsfrânge treptat asupra unor mase din ce în ce mai largi de populaţie constrângându-i pe indivizi, prin teama generată de pierderea acestora, la reglementarea conduitei, la domesticirea războinicului din ei, într-un cuvânt, la civilizarea lor.

> Corespunzător cu transformarea societăţii şi a relaţiilor interindividuale, se transformă şi potenţialul emoţional al individului: pe măsură ce cresc în mod constant numărul oamenilor şi al acţiunilor de care depinde individul, se intensifică şi obişnuinţa de a practica previziunea asupra unor lanţuri mai lungi. Iar după cum se transformă conduita şi potenţialul sufletesc al individului, se modifică în mod corespunzător şi felul în care un om îşi priveşte semenii. Imaginea pe care omul o are despre om devine mai nuanţată, mai puţin subordonată emoţiilor spontane: se «psihologizează»." (...) „se modifică modalitatea în care convieţuiesc oamenii; de aceea, se modifică şi conduita lor; de aceea, se modifică în ansamblu conştiinţa şi potenţialul lor instinctual. «Circumstanţele» care se modifică nu reprezintă nimic din ceea ce vine oarecum «din afară» către om; «circumstanţele» care se modifică sunt chiar relaţiile dintre oameni. (Elias, II, pp. 250, 253)

Emergenţa din ce în ce mai accentuată a noului mediu de viaţă, socialul, impune noi schimbări în cadrul aparatului psihic. Ajustarea conduitei trebuie să se facă potrivit convieţuirii la mediul inter-relaţional a celorlalte conştiinţe. Cea ce înseamnă un mediu mult mai volatil, mai dinamic şi mai neprevăzut decât cel al legilor mediului natural, în cadrul căruia, în plus, existau o mulţime de instincte care contribuiau la o adaptare mai uşoară. Calculul necesar supravieţuirii şi atingerii scopurilor necesită o gândire din ce în ce mai complexă, previzionară, ipotetică şi, potrivit acesteia, o reactivitate comportamentală mult mai dinamică şi controlată. Pentru realizarea tuturor acestor imperative pentru traiul într-un mediu al conştiinţelor, s-au dezvoltat

treptat şi structuri psihice (cvasi- şi inconştiente) din ce în ce mai diferenţiate. „Ambele în egală măsură, raţionalizarea nu mai puţin decât avansarea limitelor de pudoare şi de aversiune, reprezintă o expresie a diminuării temerilor directe în faţa ameninţării sau a înfrângerii de către alte fiinţe şi a întăririi unor temeri lăuntrice automate, a constrângerilor pe care individul le exercită acum asupra sa însuşi. În ambele, în egală măsură, în avansarea limitei de pudoare nu mai puţin decât în progresarea raţionalităţii, se exprimă previziunea pe termen lung şi precauţia de un tip mai complex, care devin necesare o dată cu diferenţierea tot mai accentuată a societăţii pentru grupări sociale tot mai amplă în vederea menţinerii existenţei lor sociale. Nu este greu de explicat felul cum sunt interrelaţionate aceste transformări formale psihice, în aparenţă atât de diferite. Ambele, intensificarea angoaselor de pudicitate precum şi raţionalizarea mai puternică nu reprezintă altceva decât nişte aspecte diferite ale disocierii potenţialului psihic individual, care se instaurează o dată cu această diferenţiere funcţională tot mai pronunţată, aspecte ale diferenţierii tot mai accentuate dintre funcţiile instinctuale şi şi funcţiile de control instinctual, dintre funcţiile «sinelui» (*Es*) şi ale «eului» (*Ich*) sau « supraeului» (*Uber-Ich*).” (Elias, II, p. 267)

Putem găsi în cadrul acestui proces de interiorizare şi transformare a conştiinţei o ilustrare a modelului individului ca fiinţă generată, fundamentată, şi nu doar ghidată de nevoile sale. Schimbarea predominanţei mediului de viaţă (i.e. cel social) dezvoltă necesităţi noi. Omul social are nevoie de recunoaştere, aceasta înseamnă să fie preţuit, să primească afecţiune, aceste nevoi ajungând să se manifeste şi să joace în viaţa de zi cu zi un rol de aceeaşi importanţă şi putere ca şi nevoile fiziologice şi de securitate (să nu uităm că pentru omul modern securitatea este de acum asigurată de social mai mult decât depinde de propria persoană, la fel ca şi asigurarea necesităţilor fiziologice care sunt garantate prin interrelaţiile sociale şi mai puţin prin acţiunile independente individului. Creşterea autonomiei de conştiinţă este însoţită de o creştere a dependenţei de relaţiile sociale. Această situaţie este cel mai bine ilustrată de apariţia sentimentului de ruşine. „Sentimentul de pudoare este o iritare specifică, un tip de teamă care se reproduce la individ în mod automat şi habitual în anumite ocazii. Este, dacă privim superficial, o temere faţă de degradarea socială sau, pentru a ne exprima la modul general, faţă de gesturile de superioritate ale altora. Dar este o formă de neplăcere sau de spaimă care se produce şi se evidenţiază prin faptul că omul, care se teme de situaţia de inferioritate, nu se poate apăra direct de acest pericol prin atac fizic, nici prin orice altă formă de atac.”[2] (Elias, II, pp. 265)

[2] “Neajutorarea faţă de superioritatea altora, totala lipsă de apărare în faţa lor, nu provine nemijlocit din ameninţarea cu superioritatea fizică a celorlalţi, efectiv prezenţi, deşi, cu siguranţă, poate fi redusă la constrângeri fizice, la inferioritatea fizică a copilului faţă de cei care îl modelează. În cazul adultului însă, lipsa de apărare provine din faptul că oamenii, ale căror gesturi de superioritate inspiră teamă, sunt în acord cu propriul supraeu al celui lipsit de apărare şi înspăimântat, cu mecanismul de autoconstrângere

În cadrul acestei transformări, cum procesul anterior de complexificare şi centralizare a aparatului cerebral se continuă printr-o disjuncţie internă. Acea parte a aparatului psihic responsabilă de autocontrol capătă o dublă funcţie: cea de centru de reglementare a relaţiilor faţă de alte obiecte şi fiinţe şi cea de coordonare şi control conştient şi inconştient a propriilor impulsuri instinctuale. O dată cu creşterea dependenţei individului de mediul social (vorbind la modul cel mai concret, aşa cum înainte adaptarea la natură, dezvoltarea comportamentelor cele mai potrivite pentru supravieţuire: tipurile de reacţii, instincte, reuşita în interpretarea şi comportamentele naturale – vânătoare, apărare, evitarea pericolelor – era decisiv, acum adaptarea la cel social „supravieţuirea" în lumea oamenilor, adică dezvoltarea comportamentelor care se încadrează şi sunt cele mai potrivite pentru reuşita între ceilalţi devine principala abilitate), aparatul psihic începe să sufere modificări în direcţia unei mai bune „armonizări" cu noul mediu de viaţă. Cum în noul mediu, unele dintre pornirile „naturale" şi „fireşti" nu mai sunt tolerate ci devin chiar piedici în calea reuşitei începe să se formeze, graţie potenţialului acestui aparat al conştiinţei, o nouă structură cu rol adaptativ. Este ceea ce în literatura psihologică a ajuns să fie desemnat prin termenul generic de Supra-Eu. Stratul funcţiilor psihice care se diferenţiază din ce în ce mai mult de cele instinctuale ajung să practice simultan o politică internă şi o politică externă. Uneori aflate în contradicţie dar niciodată total armonizate. Acest fenomen poate fi observat în formarea „socială" a oricărui copil: „raţionalizarea conduitei este o expresie a politicii externe a aceleaşi formaţiuni a supraeului, a cărei politică internă ajunge să fie exprimată printr-o avansare a limitei de pudoare." (Elias, II, p. 268) Mai mult, „reglementarea conduitei, în sensul unei armonizări a ei în raport cu ceilalţi este cu atât mai stringentă şi se manifestă mai puternic cu cât este mai mare diferenţierea funcţională, adică numărul de indivizi, roluri cu care ea trebuie pusă în acord. Astfel, asistăm la crearea încă din copilărie a anumitor tipuri de gândire (inteligenţă) în funcţie de situaţia socială a celor care îl educă, a mediului social în care acesta se formează, în spiritul rolului social pe care acesta se presupune că va trebui să îl

---

care i-a fost inculcat individului de către alţii, şi anume de acele persoane de care a depins şi care au dispus astfel faţă de el de o anumită măsură de putere şi superioritate. Acestei stări îi corespunde faptul că teama pe care o numim «pudoare» este în mare măsură estompată vederii celorlalţi; oricât de puternică ar fi, nu este exprimată prin gesturi zgomotoase. Incitarea pudorii dobândeşte o coloratură specifică prin faptul că cel la care se instaurează a comis un anumit fapt sau care este pe cale de a-l comite, încât ajunge în acelaşi timp în contradicţie cu cei cu care este sau a fost într-o formă sau alta în legătură, şi cu sine însuşi, cu acel sector al conştiinţei sale prin care se exercită supracontrolul. Conflictul care se manifestă prin teama de ruşine nu este doar conflictul individului cu opinia socială predominantă, ci este un conflict determinat de conduita individuală ca acel element al sinelui care reprezintă opinia socială. Este un conflict al propriului potenţial psihic; el însuşi se recunoaşte înfrânt. *Se teme de pierderea afecţiunii* (s.m.) sau a consideraţiei din partea celorlalţi, de sentimentele cărora îi pasă sau i-a păsat. Atitudinea lor s-a consolidat în propria sa personalitate, formând o atitudine pe care o adoptă el însuşi în mod automat faţă de sine. Aceasta este ceea ce îl face atât de neputincios faţă de gesturile de superioritate, care într-un sens oarecare îi actualizează acest automatism în cadrul sinelui." (Elias, II, pp. 265-266)

dezvolte. Raționalitatea şi reglementarea emoțiilor fiului de muncitor este deosebită de cea a fiului directorului sau bancherului fiindcă perspectiva pe termen lung şi tipurilor de comportament acceptate în mediul în care aceştia se formează sunt diferite. De la aceste interdependențe din cadrul propriei societăți apar şi deosebirile între structurile instinctuale şi raționalizările germanilor sau englezilor în interiorul societății europene, la fel cum aceasta, în ansamblul ei, se deosebeşte de cea orientală. Dar toate aceste deosebiri sunt comprehensibile tocmai datorită faptului că la baza lor se află aceeaşi legitate social-umană." (Elias, II, p. 255)

Dezvoltarea societății istorice ne aduce la un tip de societate în care regulile şi normele de comportament, şi astfel viziunea individului asupra a ceea ce este bun şi rău, dezirabil şi asupra a ceea ce e permis sau interzis, este dictat de „oglindirea" în ceilalți. Imaginea celorlalți, a lui Noi (încă parțial exterior conştiinței) este ceea ce orientează conduita morală. Acest gen de societate ar fi cel mai bine numit societate sau „cultură a ruşinii".[3] Comportamentul este orientat şi individul se ghidează după credințele şi părerea celorlalți. În cadrul acestui gen de societate opinia, ochiul, credința celorlalți este mult mai importantă. Vinovăția şi nevinovăția nu depind atât de credința individului cât de cea a celorlalți. Nevoia de păstrare a prestigiului este cea care primează. Riscul fiind acela de a te angaja în fapte ilicite, dacă ştii că e posibil să nu fii descoperit. Pe de altă parte, o interiorizare a prestigiului s-ar traduce tocmai prin auto-cenzura unei astfel de posibilități. Baza acestei viziuni constă în ceea ce crede individul (nu neapărat în ceea ce el ştie).

Într-o societatea a ruşinii	**alţi oameni cred că**	
eu cred că	*nu am făcut-o*	*am făcut-o*
nu am făcut-o:	Nu e nici o problemă	Sunt ruşinat şi dezonorat de ceea ce cred ei
am făcut-o:	Nu ştie nimeni deci nu sunt ruşinat	Sunt vinovat şi sunt pedepsit

La nivelul societății euro-americane, mai găsim rămăşițe ale acestui tip de societate la nivelul comunităților săteşti pe cale de dispariție datorită urbanizării (iar aici nu este vorba despre calitatea condițiilor de viață ci despre transformarea relațiilor

[3] Cel care şi propune pentru prima dată termenii de cultură a ruşinii şi cultură a vinei (*shame-culture/guilt-culture*) se pare că a fost de E. R. Dodds, în analiza pe care a făcut-o dezvoltării societății greceşti, surprinsă prin intermediul transformărilor tragediei elene de la concepția unei lumi guvernate de capriciile zeilor la una asupra responsabilității morale a indivizilor. Ulterior, această dihotomie a fost dezvoltată de Rose Benedict prin comparația dintre „cultura vinei" a sistemului penal Occidental şi „cultura ruşinii" a Japoniei colectiviste. (v. şi Atherton, 2003)

sociale dintre membrii acestor comunităţi *în forma* celor din marile aglomerări urbane). Aşa cum arată şi Elias, scăderea pragului de aversiune a ruşinii în timpul distrugerii comunităţilor rurale şi scăderea conştientizării ruşinii a avut consecinţe puternice la nivelul auto-controlului şi conştienţei. (Consecinţe ce pot fi observate şi în cadrul societăţii româneşti atât în perioada colectivizării, cât mai ales după decembrie '89).

Treptat, o dată cu accentuarea efectelor creşterii demografice, a supra-aglomerării, a amestecului cultural etc., are loc o intensificare a autonomiei individului faţă de sistemul de referinţe social, deşi acesta va forma în permanenţă baza pe care se construieşte sistemul de coordonate ce va ghida comportamentul individului. Asistăm la o transformare a tipului de societate dinspre una în care acţiunile şi faptele indivizilor sunt judecate din perspectiva moralităţii colective, orientată de către credinţa lui „Noi" (a celorlalţi) spre credinţa lui „Eu" (a mea). Este o diferenţă extrem de mare între a-i judeca pe ceilalţi şi faptele lor după principiul „nu iese fum fără foc" şi a te putea raporta la ei prin intermediul prezumţiei de nevinovăţie. Acest tip de societate se bazează pe existenţa unor membrii care i-au interiorizat datoriile şi responsabilităţile şi au libertatea de acţiona după cum le dictează conştiinţa, tocmai pentru că sistemul de luare a deciziilor de la nivel individual încorporează comandamentele sociale.

Într-o societatea a vinei	**alţi oameni cred că**	
eu cred că	*nu am făcut-o*	*am făcut-o*
nu am făcut-o	Nu e nici o problemă	Lupt pentru a-mi dovedi nevinovăţia
am făcut-o	Mă aştept să mă simt vinovat indiferent de opinia lor	Sunt vinovat şi sunt pedepsit

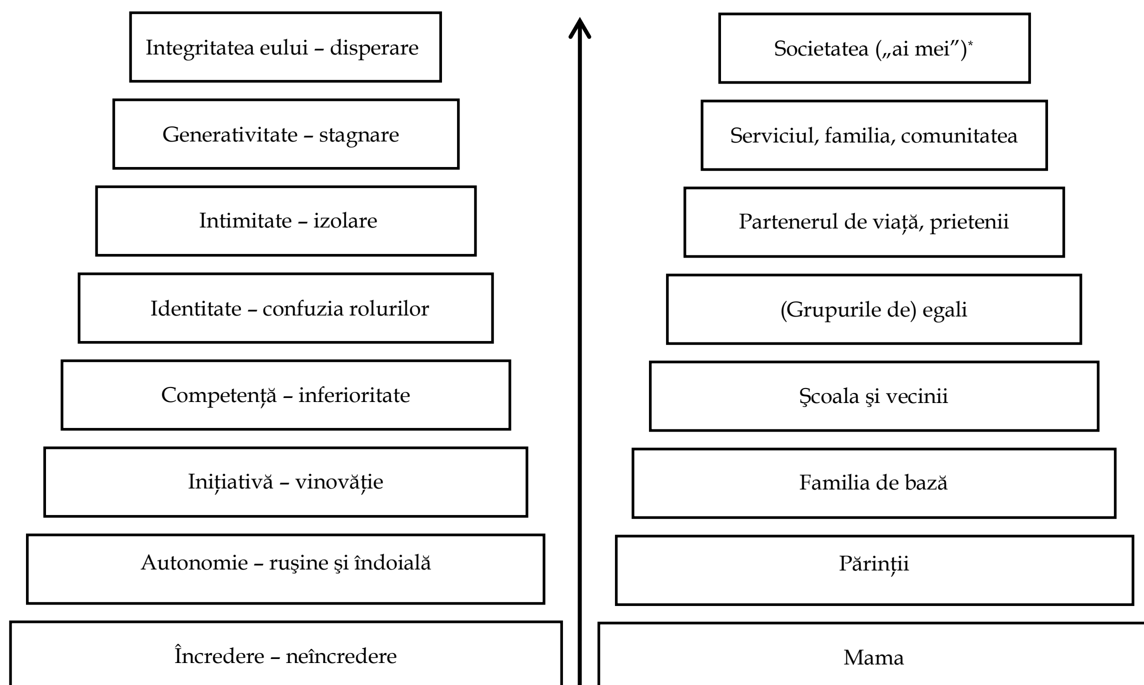
Analiza comparativă a perspectivelor morale ale celor două tipuri de culturi ne arată că nu există nici o problemă atunci când credinţa individuală şi cea colectivă coincid. „Avantajele" - pentru „binele social" – în cazul culturii vinovăţiei ar consta în susţinerea valorilor adevărului şi ale justiţiei, fiind bazate pe susţinerea drepturilor individului (aceasta când lucrurile merg bine!) şi chiar ar preveni angajarea individului în acţiuni rele chiar şi în cazul în care ar exista posibilitatea de a nu fi prins. Pe de altă parte, această situaţie este potenţial generatoare de nevroză şi poate chiar să se întoarcă împotriva intereselor societăţii când "credinţa" sau interpretarea pe care o dă individual propriilor acţiuni este denaturată (cum se întâmplă atât de des prin procesul, numit în psihologie, de raţionalizare).

Aceasta nu înseamnă că societatea euro-americană a devenit o societate a vinei pure. Cele două forme continuând să existe atâta timp cât în însuşi procesul de socializare, de formare al individului adult este necesară trecerea prin faza ruşinii înainte de atingerea celei a vinei (responsabilităţii). În acelaşi timp, la nivelul micro-grupurilor regulile şi normele de organizare, gândire şi în acţiune sunt în continuare determinate major de forma organizării culturale a ruşinii. Ceea ce cotează în principal pentru individ este atitudinea grupului de referinţă care se menţine chiar şi în aşa mult lăudatele culturi ale vinei din societatea europeană. Cultura europeană e formată tot pe fundalul ruşinii, aşa că, în viaţa cotidiană, încă mai predomină aceasta, în şcoală, familie etc.[4]

Caracteristicile psihismului individului se dezvoltă şi transformă, o dată cu înţelegerea asupra lumii, pe măsură ce lumea sa socială se lărgeşte. La fel cum o dată cu complexificarea şi dezvoltarea lumii sociale, în paralel cu cea a conştiinţei, observăm o dezvoltare şi transformare chiar a aparatului psihic uman, la fel în cadrul procesului de dezvoltare individuală, omul şi conştiinţa sa suferă transformări. Sistemul de personalitate se modifică potrivit mediului social în care acesta trăieşte. Pentru Freud, ruşinea este o emoţie regresivă infantilă. Benedict (1946)[5] formulează o variantă socială a versiunii freudiene asupra raportului ruşine - vină, devenită teza psihanalizei ortodoxe, susţinând că, în societăţile moderne, vina reprezintă forma adultă a sinelui şi controlului social, în opoziţie cu forma infantilă din societăţile tradiţionale în care controlul social este externalizat. Acest proces poate fi comparat cu un paralelism extrem de cunoscut din biologie. La fel cum în ontogeneză (istoria individului) este reluată prescurtat filogeneza (istoria speciei), la fel se pare că în ontogeneza (psihismului) individului social este reluată socio-geneza (culturii sale). Modelul eriksonian al dezvoltării (psiho-sociale) a personalităţii ne oferă o imagine extrem de sugestivă a acestui proces. O dată cu lărgirea câmpului de interrelaţionare are loc şi o plasticizare, complexificare şi dezvoltare a mecanismelor emoţionale implicate precum şi a modalităţilor de control ale pulsiunilor şi organizare a vieţii afective. Putem observa cum în cadrul acestui model constituirea structurii autonome individuale a vinei se află pe o treaptă superioară de dezvoltare a psihismului copilului faţă de ruşine.

[4] Chiar în justiţie – sistemul social prin definiţie fundat pe o paradigmă a individului ca agent raţional responsabil – de multe ori sentinţa se dă „pe măsura infractorului" şi mai puţin pe cea a faptei, în special în cazul infractorilor tineri.

[5] Pentru o analiză a dezbaterilor şi implicaţiilor antropologice a acestei distincţii introduse de Benedict, vezi Creighton, (1990).



Schimbări în sistemul de personalitate — Creşterea complexității sociale — Schimbări ale mediului de interrelaționare

Din păcate, individualismul societății euro-americane nu face decât să oculteze adevărata realitate a interdependenței sociale şi a ruşinii. Complementaritatea lor este doar ascunsă şi reprimată. Deşi pare a fi emoția dominantă care se manifestă în interacțiunile cotidiene în societatea contemporană ea este aproape invizibilă, fiind considerată un adevărat tabu. Constatările psihologului Gershen Kaufman, în lucrarea sa *Psihologia ruşinii*, referitoare la cultura americană, sunt extrem de relevante: „o cultură fundată pe ruşine dar în care... ruşinea rămâne ascunsă. Atâta timp cât există ruşine de ruşine, ea rămâne sub interdicția tabuului. (...) tabuul asupra ruşinii este atât de strict (...) încât ne comportăm ca şi cum ruşinea nu ar exista” (Scheff, 2003). O dată cu creşterea pragului de aversiune şi pudoare a avut loc şi scăderea gradului de conştientizare a acestor emoții; conştientizare îngreunată acum de faptul că acest proces se petrece în perioada copilăriei. „Pe parcursul acestui proces (...) *conştiința devine mai puțin permeabilă față de pornirile instinctuale, iar pornirile instinctuale mai puțin permeabile față de conştiință*” (Elias, II, p. 261). Diferența evidentă dintre societățile premoderne şi cea contemporană constă în faptul că acum manierele şi regulile de conduită mu mai sunt inculcate prin discursul verbal între adulți. „Socializarea s-a schimbat de la schimbările lente şi conştiente ale adulților de-a lungul secolelor la rapida şi tăcuta îndoctrina a copiilor în primii lor ani. Nici o

justificare nu le este oferită celor mai mulți dintre copii; curtoazia a devenit absolută.(...) în societățile moderne socializarea celor mai mulți copii inculcă şi reprimă ruşinea." (Scheff, 2007b) Aceasta înseamnă că ruşinea, în societățile moderne, ar fi scăzut? S-ar părea că, din contra, ruşinea ascunsă, tainică, neconştientizată a crescut şi se manifestă, mai ales, prin forme modificate.

Evident că acest proces de „civilizare" descris de Elias, nu se termină ci se continuă cu unul de creştere a importanței *conştienței raționalizante*, a autonomizării crescute şi creşterii importanței ei în cadrul controlului comportamentului şi luării deciziilor. Pe scurt, dacă în primele faze ale hominizării asistăm la o complexificare şi dezvoltare a organizării biologiei cerebrale, ulterior, prin inserarea în mediul social creşte şi se complexifică organizarea structurii afective, rolul laturii conştiente (fără ca prin aceasta puterea motivațională şi importanța substratului afectiv să fie afectată). Ulterior, intensificarea şi complexificarea mediului noologic vor determina transformări ale psihismului potrivit traiului în această a treia dimensiune a umanului – culturalul.

Acest proces a fost, paradoxal, poate, la prima vedere, înlesnit de fenomenul de colonizare/globalizare şi de imigrația puternică suportată de spațiul euro-american. Această relație capătă sens dacă luăm în considerare teza lui Waldhoff potrivit căreia pattern-urile de relaționare cu „străinii", produse în cadrul proceselor sociale, reflectă, în fapt, pattern-urile prin care indivizii relaționează cu propria lor „înstrăinare", cu acea parte a psihicului care a devenit inconştientă şi este apărată de conştiință de fricile interioare precum ruşinea şi contra-impulsurile conştiinței (Wouters, 1997). Acceptarea emoțiilor „periculoase", anterior reprimate şi negate atât la nivelul relațiilor sociale cât şi al conştiinței individului, a devenit posibilă numai în cadrul unor societăți puternic interdependente (în cadrul cărora există un grad ridicat de auto-control aşteptat din partea celorlalți). Acest proces a fost determinat de scăderea inegalităților sociale şi a integrării grupurilor anterior externe. Integrarea claselor inferioare în cadrul structurii sociale dominante a permis şi chiar a impus integrarea impulsurilor „inferioare", „animalice" şi a emoțiilor în cadrul structurii (conştiente) de personalitate (*Ibidem*). Cu alte cuvinte, în cadrul procesului de civilizare pot fi, după Waldhoff, distinse două faze. Una de disciplinare (formalizare, cum o numeşte Wouters), în care constrângerile sociale sunt orientate către respingerea şi ascunderea a orice pare animalic, sălbatic, murdar sau indecent din spațiul public şi comportament şi, în paralel, reprimarea şi refularea acestora din conştiința individului. Reprimarea emoțiilor „necivilizate" la nivelul inconştientului determină apariția unei „înstrăinări" emoționale a individului de el însuşi. Problemele apărute în managementul acestora sunt proiectate, de obicei, asupra străinilor şi a grupurilor sociale inferioare.

O dată cu intensificarea rețelelor de interdependență are loc o emancipare necesară a trăirii şi manifestării emoțiilor. Este faza informalizantă. În cadrul acesteia granițele sociale inter-grupuri ca şi cele dintre funcțiile psihice între conştient şi

inconştient devin mai permeabile. Modurile de comportament şi conduită devin mai puţin rigide, mai accesibile la fel ca şi psihicul se de-ierarhizează, devenind mai mult dominat de Ego decât de Supra-eu. „Treptele scării în spirală a conştiinţei" (*the spiral staircase of consciousness*), cum numeşte Elias acest proces, nu au fost chiar atât de liniare şi în nici un caz nu s-au terminat o dată cu epoca modernă. Procesul de civilizare a oamenilor a cuprins pe lângă procesul dominant de creştere a controlului intern asupra emoţiilor tabu şi ridicare a gradului de aversiune (prin întărirea şi creşterea Supra-eului) şi unul recesiv legat de sporirea complexităţii şi ulterior a rolului jucat de Eu (Ego) în echilibrul structurilor psihice.

Aplicând în cadrul procesului de civilizare descris de Elias (1995) diferenţierea sugerată de Waldhoff, ne-am putea apropia mai mult de înţelegerea dinamicii acestuia. Waldhoff observă că, deşi, atunci când se referă la creşterea auto-controlului (*Selbstzwang/self-constraint*), Elias se centrează în special pe „anxietăţi interioare automate", „automatisme ale auto-controlului" şi „temeri şi auto-constrângeri ce funcţionează mai mult sau mai puţin automat" el se referă la constrângerile Supra-eului. Referitor la aceasta pot fi distinse două tipuri diferite de personalitate dominate: tipul de personalitate dominat autoritar de Supra-eu şi cel dominat de un Supra-eu „lipsit de noi" (*we-less Superego*), descris deseori de Elias ca tipul de *homo clausus* sau Eu-l lipsit de noi (*we-less Ego/wir-loses Ich*).[6] Pe baza acestor deosebiri în tipul posibil de auto-control, Waldhoff „diferenţiază de asemenea în ceea ce Elias a conceptualizat ca echilibrul dintre *Fremdzwang* (constrângeri de către ceilalţi) şi *Selbstzwang* (auto-constrângeri) şi leagă această diferenţiere de cele două faze din cadrul proceselor de civilizare: în faza disciplinară sau formalizantă tensiunea centrală este între constrângerile exterioare şi constrângerile Supra-eului (schimbarea echilibrului «*Fremdzwang–Überich*» în direcţia unei personalităţi conduse de un Supra-eu autoritar), pe când în faza informalizantă prevalează tensiunea din cadrul echilibrului dintre Supra-eu şi Eu (schimbarea echilibrului «Supra-eu–Eu»)" (Wouters, 2007). Schimbarea petrecută în mecanismele civilizatorii ale personalităţii îşi are punctul de cotitură la sfârşitul secolului al XIX-lea, dar ea devine evidentă începând cu anii '50 ai secolului trecut, de când, datorită dinamicii sociale accelerate, necesitatea cooperării

---

[6] În analiza pe care o face tipurilor istorice de personalitate ca rezultat al proceselor civilizatorii, Waldoff distinge între cinci „ideal-tipuri" de auto-control dominant şi/sau management al emoţiilor: „1. dominat de tendinţe şi impulsuri, 2. dominat de constrângerile din partea celorlalţi (*Fremdzwang*), 3. dominat de o conştiinţă autoritară Supra-eu - o personalitate autoritară cu înclinaţii sau constrângeri puternice către reducţionism, repetiţie, imitaţie, puritate, lege şi ordine -, 4. dominat de un Supra-eu „lipsit de noi" – tipul de *homo clausus* încercând mai mult sau mai puţin disperat să forţeze o breşă în zidurile care îi încercuiesc viaţa emoţională. Această încercare semnalează o izbucnire către informalizare şi, cum faza informalizantă a proceselor de civilizare ia proporţii, din ce în ce mai mulţi oameni devin 5. dominaţi de Eu, dezvoltând un tip de auto-control care nu mai este pur şi simplu un control mai puternic sau mai cuprinzător, ci un model diferit de control, un model care implică un tip de personalitate mai flexibilă, mai maleabilă individual şi mai uşor de accesibilă la emoţii (Wouters, 2007).

din ce în ce mai intense şi competiţia extinsă au determinat, în opinia autorului, dezvoltarea unui simţ critic mult mai puternic al calcului, o mai mare flexibilitate şi o mai mare disponibilitate la compromis. „Dezvoltarea în această direcţie se poate distinge începând cu anii '50 încoace. „Succesul social a ajuns să depindă mai puternic de un auto-control mai reflexiv şi flexibil, de abilitatea de a combina fermitatea şi flexibilitatea, directivitatea şi tactul"[7] (Wouters, 2007).

Aşa cum reiese din prezentarea făcută până acum, descrierea lui Elias lasă descoperite cel puţin două probleme importante. În primul rând, *la nivel extensional*, el nu explică existenţa conduitelor „civilizate" în accepţiunea pe care el o dă acestui termen, din cadrul societăţilor premoderne, atâta timp cât el afirmă că teoria sa se aplică doar acelor societăţi care au dezvoltat instituţii centrale, relativ stabile, de monopolizare a forţei fizice. „Abia o dată cu formarea unor astfel de instituţii monopoliste stabile se creează acel aparat social de condiţionare care va determina ca individul să fie obişnuit de copil cu o temperare a propriilor sale porniri, precis reglementată şi constantă; abia în dependenţă cu aceste monopoluri se formează la individ un aparat de autocontrol mai stabil, care în bună parte funcţionează în mod automat"[8] (Elias, 2002, p. 216). În al doilea rând, *la nivel intensional*, modul în care este descrisă implicarea mecanismelor de dezvoltare şi educare a emoţiilor lasă neexplicată diferenţa, încă evidentă, dintre socializarea interdependentă specifică societăţilor asiatice şi cea independentă (v., de exemplu, Fung, 1999), specifică societăţii occidentale.

Soluţia sugerată de către Spier (2007) de utilizare a termenului tehnic general de regim (larg utilizat în ştiinţele politice) merită de reţinut, dar cu anumite amendamente. Pentru Spier, „regimurile pot fi definite ca seturi de standarde de comportament mai mult sau mai puţin comun împărtăşite. Aceasta cuprinde, în formularea sa cea mai generală, lucrurile pe care oamenii simt că trebuie să le facă şi lucrurile de la care oamenii simt că trebuie să se abţină. Cu alte cuvinte, acestea sunt pattern-uri de constrângere şi auto-constrângere. În acelaşi timp, regimurile sunt constelaţii de relaţii de interdependenţă" (*Ibidem*). Se vorbeşte despre regimuri religioase, intelectuale, medicale, educaţionale, reglatorii ale intoxicaţilor, ecologice, ale adunărilor sau întrunirilor etc. Unele dintre ele pot fi clar delimitate (şi includ, spre exemplu, codul de legi al statului precum şi oamenii care îl formează, sau regulile unei organizaţii), pe când altele nu au o expresie scrisă concretă a normelor de comportament (cum ar fi regimul educaţional definit cel mai general ca modul în care

[7] Deşi paradoxal, la prima vedere, din cauza tensiunii mult mai reduse existente între Supra-eu şi Eu, în cadrul acestui tip de personalitate decât în cazul celei dominate autoritar de Supra-eu, acest tip prezintă mai multe dificultăţi în integrarea funcţiilor psihice opuse. Dar, după cum vom vedea, acest fapt are şi o altă cauză decât cea sugerată de Wouters (v. şi Wouters, 1955a, 1955b).

[8] Ideea că în orice societate există grade de civilizare, nu o consider un argument valabil atâta timp cât învederează, într-o altă formă, ideea unicităţii şi eminenţei civilizaţiei euro-atlantice drept forma adevărată de *evoluţie* socială.

adulții trebuie să se poarte cu copiii şi invers). Evident, oamenii aparțin mai multor regimuri în acelaşi timp - ele se suprapun - iar cu cât o societate este mai diferențiată cu atât este mai mare numărul de regimuri la care un individ trebuie să ia parte. Spier propune ca atunci când un regim se dezvoltă potrivit criteriilor lui Elias (determinând o structură socio-psihică mai stabilă, mai diferențiată şi mai multilaterală) atunci putem spune că acesta subîntinde un proces de civilizare, dacă întruneşte criteriile opuse, unul de decivilizare şi dacă le cuprinde doar parțial vom vorbi de tendințe de civilizare/decivilizare. În viziunea mea, procesul de civilizare, aşa cum îl descrie Elias, s-a petrecut pe mai multe tonuri, cuprinzând mai multe regimuri (educațional, etic, familial/privat etc.). De aceea, pentru ca această idee să fie viabilă şi să aibă coerență explicativă, consider că procesul civilizării trebuie considerat un ansamblu de transformări petrecute la diverse niveluri/regimuri de interrelaționare şi comportament (şi nicidecum un tip particular de regim), fără ca aceasta să constituie însă o explicație prin ea însăşi a diferențelor de socializare întâlnite în cadrul diverselor culturi.

Toate acestea ne arată faptul că este mai de greu de făcut cult-analiză (analiza unei culturi) decât (auto-)psihanaliză atâta timp cât înseşi instrumentele de analiză, categoriile, conceptele sunt impregnate de valorile culturii de proveniență. În cazul analizei culturale de acest gen, aşa cum avertizează Bendix (1952), există două riscuri majore: cel al erorii de a atribui structurii caracterului ceea ce poate fi doar o parte a mediului social şi tentația de a atribui oamenilor din altă cultură o uniformitate psihologică pe care nu putem să o găsim nici măcar în a noastră. Nu trebuie să credem că există neapărat o congruență esențială între „instituțiile sociale şi formele culturale dominante" şi "habitus-urile psihologice dominante" fiindcă oamenii pot dezvolta un anume tip de comportament, din varii motive incluzând frica sau apatia. Pe lângă aceasta, mult mai important este bias-ul *ochelarilor culturali*. De importanță majoră în cadrul antropologiei, şi din păcate deseori omisă de cercetătorii de orientare sociologică, este extrem de dificil de "obiectivat" propria perspectivă, atâta timp cât cercetătorul este parte a unei culturi. Acesta este cazul cu Scheff (2007a). Deşi observă că anumite concepte, precum cel de civilizație, sunt prea încărcate valoric pentru a permite un discurs cât mai realist despre specificul cultural şi declară în mod explicit că doreşte să se situeze pe o poziție „mai obiectivă" şi propune operarea cu termenul „cultură interdependentă" – în care ar exista un raport mai echilibrat Eu-noi la nivelul structurii conştiinței indivizilor – ca unul de echilibru între culturile „independente" în cadrul cărora conştiința individuală se formează centrată pe ego Sinele-eu (*I-self*) şi cele „dependente" în care conştiința individuală este absorbită de ceilalți, conformistă Sinele-noi (*We-self*), îi este greu să accepte faptul că este posibil ca culturile asiatice să fie într-adevăr mai interdependente – în acest sens – considerând că cercetătorii

acestor culturi, precum Marcus şi Kitiyama[9] (1991), confundă solidaritatea (în sens durkheimian) cu dependenţa (*engulfment*). Pentru el, „chiar şi astăzi, dezvoltarea societăţii chineze şi a altor societăţi asiatice este încă întârziată de *dependenţa* din cadrul relaţiilor sociale”(s.m.). Pe bună dreptate, în societăţile tradiţionale închise (!) (lipsite de aportul contactului intercultural şi al comunicării cu alte grupuri) sau în acele „comunităţi distructive” (*destructive Gemeinschaft*), cum le numeşte Sennett (1977), conservatorismul lor cu siguranţă, în anumite privinţe, era şi este o piedică în calea actualizării potenţialului complet al indivizilor, totuşi sensul dat conceptului de „dezvoltare a unei societăţi” este extrem de pernicios. Dezvoltare însemnând oare „evoluţie” în sensul definit de dezvoltarea societăţii euro-americane? Acest fapt este de natură să vicieze complet pertinenţa analizelor sale. Pe de altă parte, obiecţiile ridicate de Hans-Peter Duerr[10] ipotezei principale a lui Elias, precum că ar exista o legătură directă între habitus şi managementul emoţiilor, pe de o parte, şi creşterea diferenţierii sociale şi cea a lanţurilor de interdependenţă, pe de alta, ridică serioase semne de întrebare asupra superiorităţii existente la nivelul integrării sociale din cadrul societăţilor moderne în comparaţie cu cele anteriore. Reţelele de consagvinitate, de afinităţi şi rudenii, ale sistemelor de alianţe, a grupurilor de vârstă, sex, ocupaţii sau vecinătate, societăţile secrete sau de războinici învederează ideea că omul acestor societăţi (rurale) era fundamental şi eficient, subordonat implacabil corpului social, decât omul societăţilor industriale.

De altfel, nici interpretarea propusă de Cas Wouters nu este atât de obiectivă pe cât s-ar dori, lăsându-mi impresia unei încercări de legitimare (conştiente sau nu) a excepţionalităţii şi superiorităţii tipului euro-american de personalitate şi, implicit, a potenţialului cultural superior. Ca şi în cazul celuilalt autor citat, Thomas Scheff, întâlnim aceeaşi năzuinţă implicită de a arăta că tipul de societate interdependentă este posibil mai degrabă pe fundamentul unei culturi independente (cum este propria noastră cultură) decât a uneia dependente (cum ar fi cele asiatice sau cele tradiţionale). Vina apare, ca şi în modelul eriksonian, ca o calitate mult mai potrivită pentru a împăca orgoliul unui individ egocentric, raţionalizant, care trăieşte într-o societate mai înstrăinată, a cărei valori sunt libertatea individuală şi controlul asupra mediului înconjurător mai degrabă decât ruşinea, un atribut socio-genic prin excelenţă. Deşi descrierea pe care o dă „continuării” procesului civilizării mi se pare extrem de realistă, interpretarea pe care o propune implică multă subiectivitate. Impersonalizarea structurii Supra-eului individului contemporan în sensul unei

---

[9] Lectura articolului nu mi-a dat sentimentul că autorii ar fi încercat să susţină ideea „superiorităţii” tipului de interrelaţionare existent în interiorul culturilor asiatice.

[10] În numai puţin de patru cărţi (!) (*Nacktheit und Scham* (1988), *Intimität* (1990), *Obszönität und Gewalt* (1993), *Der Erotische Leib* (1997)), adunate sub titlul general de *Despre mitul procesului civilizării*, documentate tocmai pentru a infirma unele dintre tezele discutate. (v. şi Krieken, 2005)

„detaşări” a acestuia de origina sa interpersonală mi se pare un fenomen evident. Dar ce înseamnă însă aceasta?

În primul rând, dacă în primele faze ale culturalizării, faza formalizantă sau disciplinară, determina formarea unui Supra-eu autoritar sub presiunea constrângerilor exterioare directe, vizibile, manifeste, brute, am putea spune, asupra individului, ulterior o dată cu „retragerea”, camuflarea, ascunderea manifestărilor fizice ale constrângerilor din spaţiul public şi intensificarea şi consfinţirea copilăriei ca perioadă a civilizării (educării)[11], gradul de autonomie al individului creşte, dar o dată cu aceasta are loc şi creşterea tensiunii la nivelul raportului Eu – Supra-eu. O dată ce tipurile de violenţă devin obiectul unor forme din ce în ce mai complexe, mai sofisticate şi mai eficiente de management şi control, structurile punitive de reprimare a comportamentelor deviante devin mai subtile şi astfel individul se simte mai „liber” faţă de constrângerile directe ale aparatelor sociale şi ale acţiunii celorlalţi indivizi. Acest proces are însă o consecinţă extrem de importantă şi anume impersonalizarea extremă a regulilor de civilitate şi moralitate o dată cu interiorizarea centrului de tensiune. Conflictul ruşinos sau vinovat e resimţit mult mai abstract, impersonal şi solitar, relaţia cu originea sa socio-genică personală fiind mult atenuată. Aceasta se traduce la nivelul raportului individ-colectivitate prin proliferarea normelor „raţionalizante” a deontologiilor şi eticilor regionale. Liantul în cadrul societăţilor (aşa-numite) dependente îl constituie morala – forma instituţionalizată la nivelul colectivităţii a trăirilor ale binelui şi răului ce sunt interiorizate de către indivizi. În societăţile independente liantul este dat de reglementările, regulile de conduită şi acţiune care stabilesc limitele de comportament acceptate şi care sunt exterioare individului. Aici se include politeţea, curtoazia, protocolul, legalitatea, corectitudinea politică, adică reguli convenţionale ce definesc tipurile de comportament acceptate. Dacă în primul caz, intenţionalitatea şi trăirea asociată acţiunii este factorul esenţial în judecarea sa, în cel de al doilea, doar efectele şi impactul comportamentului observabil este determinant. Alienarea individului de ceilalţi, fenomen specific societăţilor puternic independente, se traduce la nivel socio-cultural prin înlocuirea moralei prin etică (etici).

În al doilea rând, acest fapt este concurat şi de o fragmentare a structurii normelor sociale şi implicit a „reflecţiei” acestora la nivelul Supra-eului individului. Înmulţirea tipurilor de „regimuri”[12] cărora individul dintr-o societate mult mai interdependentă (dar nu şi solidară (!) în sens durkheimian) trebuie să i se subordoneze, precum şi relativizarea acestora – înmulţirea modurilor alternative în care există aceste regimuri la nivelul unei societăţi multiculturale – a dus la „slăbirea” presiunii Supra-eului şi creşterea activităţii şi importanţei Eului cu toate consecinţele

[11] Vezi şi Popoveniuc (2002).

[12] Nu doar a numărului, ci a variantelor pe care unul şi acelaşi regim le poate lua la un moment dat în cadrul unei societăţi multiculturale

ce decurg de aici. Aceasta nu înseamnă neapărat, cum vrea Wouters, că individul modern este mult mai liber fiind mult mai centrat pe Ego şi mai puţin „automat condiţionat" în luarea deciziilor de către mecanismele de control ale Supra-eului. *Ceea ce s-a modificat într-adevăr este unitatea Supra-eului, în sensul fragmentării şi relativizării acestuia*. Multiculturalismul Europei şi al Americii şi structurile democratice de control au dus la fragmentarea, distrugerea unităţii şi unicităţii normelor ce formau Supra-eul în cadrul societăţilor tradiţionale, fapt de natură să ofere o mai mare libertate de mişcare Eului, dar fără ca prin aceasta raportul dintre cele două subsisteme ale psihismului să se schimbe radical. Multiculturalismul se traduce la nivelul psihismului individual prin existenţa unor module alternative (concurente) de reguli interiorizate (sau disponibile a fi interiorizate).[13] Acel echilibru între Sinele-eu şi Sinele-noi al presupus interdependentei (solidarei) societăţi euro-americane este, din păcate, încă extrem de departe atâta timp cât reflecţia Noi-ului la nivelul conştiinţei individuale este atât de deformată.

Nu pot încheia înainte de a arăta cum se aplică această perspectivă la relaţia existentă dintre Europa (*adevărata Europă,* aşa cum o consideră cei mai mulţi dintre „adevăraţii europeni") şi Europa de Est (inclusiv partea ei „integrată"). Procesul pe care am convenit să îl numim, împreună cu Elias, de „civilizare" – acea formă caracterizată prin psihologizare, raţionalizare, avansare a limitelor de pudoare şi auto-control – din interiorul societăţilor occidentale s-a continuat în afara acestora. La fel cum clasele sociale dominante au fost treptat integrate, procesul s-a replicat şi inter-societal prin integrarea altor societăţi datorită mişcărilor coloniale. În prezent, acest proces constituie o componentă esenţială a procesului de globalizare. Politicile de integrare din era colonială, în particular, cele din interiorul imperiului britanic, au avut şi un caracter programatic: „educarea", în occident, a elitelor politice şi culturale din colonii încât acestea să continue politica de „civilizare" o dată întoarse acasă. Acelaşi fenomen poate fi observat şi în relaţia Europei cu România şi celelalte state afiliate din Europa centrală şi de Est. Argumentul: „aşa e bine pentru că aşa e în Europa" saturează discursul public (şi cel cotidian deopotrivă) din România. Nu contează diferenţa de specific cultural şi contextul social în care se presupune a fi aplicate reglementările şi principiile formate în sute de ani în cadrul societăţii occidentale, ele trebuie „copiate". În faza de formalizare (disciplinare) a societăţilor integrate, structurile şi establishment-ul occidental trebuie implementate *ad literam*. Acest fenomen nu este nici pe departe nou pentru România. Să nu uităm perioada paşoptistă şi cea interbelică (şi chiar mult înainte, pe vremea lui Dimitrie Cantemir, de exemplu) când „copierea" Apusului era modelul pentru Ţările Române. La fel şi azi, atât în mediile economic şi

[13] Şi aici putem identifica o explicaţie posibilă a fenomenului, în aparenţă atât de ciudat pentru omul „iluminat" al secolului XXI, al adeziunii aparent necondiţionate la deontologia profesională (clasicul deja „*I do my job*"). Dezorientarea axiologică şi lipsa reperelor moral-acţionale ferme îl fac pe individ să adere la „liniştea sufletească" a ordinii practice pe care i-o conferă „fişa postului" (v. Popoveniuc, 2007).

profesional dar, mai ales, în cel academic, elitele educate în şi finanțate de Occident preiau, cel mai adesea necritic, conduitele, ideile şi perspectivele „civilizate”. Printre acestea, în special la nivelul mentalului generațiilor tinere, observăm cum indignarea „ruşinii de a fi român” (sentiment comunitar) s-a transformat treptat în resemnarea „vinei de a fi român” (sentiment individualist), semn al existenței unui sentiment de dezrădăcinare specific celor care se află prinşi la granița dintre două lumi; în acest caz, lumea „civilizată” în care doresc să se integreze şi cea „barbară” în care s-au născut şi format inițial. La fel ca în procesul descris de Elias, societățile estice nu reuşesc să se vadă şi să evalueze decât prin ochelarii culturii dominante. Nu mai au încredere decât în judecata şi criteriile acesteia. Nu mai sunt în stare să (se) judece decât prin reperele şi filtrul acesteia. Uitându-mă la bibliografia utilizată, nu pot decât să constat reflexii ale aceluşi fenomen şi în propriul meu caz. Să fie acesta semnul pervasivității fenomenului sau al faptului că aceste culturi, precum cea română, nu au avut sau nu li s-au dat, spre deosebire de cele occidentale, condițiile şi răgazul necesar reflecției asupra lor însele?

Referinţe:

Bendix, R. (1952), „Compliant behaviour and individual personality”, *American Journal of Sociology*, 58: 292-303

Benedict, Ruth, (1946), *The Chrysanthemum and the Sword*, New York: Houghton-Mifflin

Creighton, Millie R., (1990), „Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage”, *Ethos*, Vol. 18, No. 3. (Sept., 1990), pp. 279-307

Elias, Norbert (2002), *Procesul civilizării*, Iaşi: Polirom

Fung, Heidi, (1999), „Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among Young Chinese Children”, *Ethos*, Vol. 27, No. 2. (Iunie 1999), pp. 180-209

Krieken, Robert van, (2005), „Occidental self-understanding and the Elias-Duerr dispute: „thick” versus „thin” conception of human subjectivity and civilization”, în *Modern Greek Studies* 13, pp. 273-281

Popoveniuc, Bogdan (2002), Excurs educațional asupra lui trebuie, în *Analele Universității „Ştefan cel Mare” Suceava*, Secțiunea Ştiințe ale Educației, Editura Universității „Ştefan cel Mare”, Suceava

Popoveniuc, Bogdan, (2007), I do my job, în volumul „Human Being In Contemporary Philosophical Conceptions”, Volvograd 2007, Volume 2, pp. 470-474

Scheff, Thomas J. (2003), „Shame in Self and Society”, *Symbolic Interaction*, vol. 26, no. 2, pp. 239-262

Scheff, Thomas J. (2007a), „Unpacking the Civilizing Process: Shame and Integration in Elias's Work.” http://www.usyd.edu.au/su/social/elias/confpap/scheff2.html (disponibilă online iunie, 2007)

Scheff, Thomas J. (2007b), „Shame and the Social Bond: Applying the Part/Whole Approach to a Case Study, variantă elaborată a „Shame and The Social Bond: A Sociological Theory", din *Sociological Theory*, 2000, 18, 86-99

Sennett, R. (1977), „Destructive Gemeinschaft" în Birnbaum N. *Beyond the Crisis*, New York, Oxford University Press

Spier, Fred (2007), „Norbert Elias's Theory of Civilizing Processes Again Under Discussion: An exploration of the sociology of regimes", http://www.usyd.edu.au/su/social/ elias/confpap/ scheff2.html (disponibilă online iunie, 2007)

Waldhoff, Hans-Peter (1995), *Fremde und Zivilisierung. Wissensoziologische Studien über der Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit. Probleme der modernen Peripheri-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel*, Frankfurt a/M: Suhrkamp în (Wouters, 2007)

Wouters, Cas (1986), „Formalization and Informalization; Changing Tension Balances in Civilizing Processes", *Theory, Culture & Society*, 3(2), pp.1-18

Wouters, Cas (1995a), „Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century; Part One - The Integration of Social Classes", *Journal of Social History*, Vol. 29: pp. 107-124

Wouters, Cas (1995b), „Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century; Part Two - The Integration of the Sexes", *Journal of Social History*, Vol. 29: pp. 325-340

Wouters, Cas (2007), „On the Sociogenesis of a 'Third Nature' in the Civilizing of Emotions: Developments in Dealing with Strangers and 'Strangeness' and with Feelings of Superiority and Inferiority", http://www.usyd.edu.au/ su/social/elias/confpap.html, (disponibilă online mai, 2007)